



You are accessing the Digital Archive of the Catalan Review Journal.

By accessing and/or using this Digital Archive, you accept and agree to abide by the Terms and Conditions of Use available at http://www.nacs-catalanstudies.org/catalan_review.html

Catalan Review is the premier international scholarly journal devoted to all aspects of Catalan culture. By Catalan culture is understood all manifestations of intellectual and artistic life produced in the Catalan language or in the geographical areas where Catalan is spoken. Catalan Review has been in publication since 1986.

Esteu accedint a l'Arxiu Digital del Catalan Review

A l' accedir i / o utilitzar aquest Arxiu Digital, vostè accepta i es compromet a complir els termes i condicions d'ús disponibles a http://www.nacs-catalanstudies.org/catalan_review.html

Catalan Review és la primera revista internacional dedicada a tots els aspectes de la cultura catalana. Per la cultura catalana s'entén totes les manifestacions de la vida intel·lectual i artística produïda en llengua catalana o en les zones geogràfiques on es parla català. Catalan Review es publica des de 1986.

La place de Ramon Llull dans la pensée arabe **Dominique Urvoy**

Catalan Review, Vol. IV, number 1-2 (1990), p. 201-220

LA PLACE DE RAMON LLULL DANS LA PENSÉE ARABE

DOMINIQUE URVOY

Il peut paraître provoquant d'envisager du point de vue de la pensée arabe un penseur non seulement chrétien — il existe des Chrétiens arabes —, mais aussi européen. Toutefois il s'agit d'un personnage qui revendique comme mobile premier de son action la volonté de discuter avec les Musulmans et ce, éventuellement, dans leur langue liturgique. Il faut donc ou bien refuser de prendre cette prétention au sérieux, ou bien considérer comme légitime de le replacer dans le déroulement de la réflexion collective de ses interlocuteurs.

Il n'est d'ailleurs pas le seul dans ce cas. Pour ne citer que de grands noms, au début du XVIII^e siècle, Roberto de Nobili s'insère dans la pensée de l'Inde et Matteo Ricci dans celle de la Chine, non seulement comme spectateurs désireux de faire connaître, mais comme acteurs.¹ Leurs éventuelles erreurs ou méconnaissances ne les disqualifient pas plus que celles que l'on peut observer continuellement entre membres d'une même civilisation. Bien plus, pour Ricci, y a-t-il eu des répercussions chez les Chinois eux-mêmes sous la forme de réfutations.² Notre documentation ne nous permet pas de savoir s'il en a été de même pour Nobili ou pour Llull. L'épisode raconté par le *Cancionero de*

¹ Cf. Robert de Nobili, *L'Apôtre des Brahmes: Première Apologie*, 1610. Texte inédit latin, traduit et annoté par le P. Pierre Dahmen S.J. (Paris, 1931), et P. Johannes Bettray: *Die Akkomodationslehre des P. Matteo Ricci S.I. in China* (Rome, 1955).

² Cf. P. Demiéville: «Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe» (*Diogenes*, 58, 1967, 81-110), et, pour élargir la perspective: Motomi Gotô: «Evolution of the Decalogue in China — A Study on History of chinese christian Ideologies», (*Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* (*The Oriental Library*), 37, 1979, 1-31).

*Juan Fernandez de Ixar*³ d'une discussion à Fèz au xiv^eme siècle autour d'un livre de Llull est parfaitement plausible. Toutefois la présentation de l'auteur est trop éloignée de la pensée de notre personnage, et le thème de la conversion finale du principal acteur musulman trop stéréotypé pour qu'on puisse en tirer des enseignements.⁴ Mais même s'il y a eu absence de postérité, cela ne signifie pas *absence* tout court!

En ce qui concerne Llull, la première attitude, de rejet de ses dires, a été souvent adoptée. Certains ont même cru pouvoir nier l'existence d'oeuvres arabes rédigées par lui, malgré ses affirmations explicites. Mais l'argument «que l'on me montre ces oeuvres si elles existent» est bien dangereux. Prenons par exemple le cas d'Averroès: si un assez grand nombre des petits et moyens commentaires d'Aristote dus à ce dernier ont été retrouvés en langue arabe et édités, on ne dispose toujours dans cette langue que d'un seul grand commentaire en entier (celui de la *Métaphysique*) et de fragments d'un autre (de logique) récemment mis au jour.⁵ Devrait-on, parce qu'on ne dispose que de traductions hébraïques ou latines des autres grands commentaires, souvent dans des versions défectueuses et très contestables, nier que le penseur cordouan en ait composé un original arabe, peut-être sensiblement différent? Devrait-on supposer que ce ne sont que des «forgeries?» Je crois que cela ne vient à l'idée de personne! La disparition d'oeuvres arabes de Llull, dont des exemplaires isolés sont attestés aux xiv^eme et xv^eme siècles,⁶ s'explique suffisamment par l'ab-

³ Ed. J. M. Azaceta (Madrid, 1966, II, 491-496).

⁴ Sur la résistance du monde musulman au phénomène lullien, cf. D. Urvoy: «Vues musulmanes sur la personnalité de Ramon Llull» (*Studia lullistica, Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*, Majorque, 1989, 115-118).

⁵ Cf. D. Urvoy: *Ibn Rushd (Averroès)* (Londres, 1989).

⁶ A Fèz (cf. *Cancionero de Ixar*, op. cit.), et à l'Ecole lullienne de Barcelone (cf G. Colom Ferrà: «Raimundo Lullio y los orígenes de la literatura catalana», *Estudios Lulianos*, IX 2-3, 1965, 143).

sence de public qui aurait justifié des copies successives, d'une part, et par les menaces de l'Inquisition, de l'autre.

Nous supposons donc que Llull a été sincère et véridique en prétendant se poser en interlocuteur des Musulmans arabophones. Mais alors, quelle est exactement la nature de ses rapports avec la pensée arabe? Y a-t-il eu influence, voire emprunts? Ou bien quelque chose de plus subtil, qui est la réaction à une situation devenue commune par choix? —les deux possibilités ne s'excluant d'ailleurs pas.

I. LES RÉFÉRENCES «TEXTUELLES»

Les «citations» faites par Llull consistent d'une part en son adaptation de la «Logica Algazelis», de l'autre dans le conseil donné aux missionnaires (*Liber de Fine*, 1305) de lire, outre son propre *Libre del Gentil*, l'*Apologie* du Chrétien al-Kindî (xème siècle), et un ouvrage de polémique issu du conflit entre le mouvement almohade et le Mâlikisme traditionnel (xiième siècle), ouvrage connu sous le nom de «Contrarietas alfolica» (= *alfuqa-hâ*). Des deux dernières références, on ne peut tirer aucune conclusion; les oeuvres en question sont des instruments proposés, non des modèles invoqués.⁷

L'adaptation de Ghazâlî (m. 1111) est plus importante. M. Cruz Hernández a affirmé récemment:

Hace años comparé el texto de *La logica del Gatzel posada en rims* con las lógicas de al-Gazzâlî (*Maqâsid, Mi'yar al-'ilm fi-l-Manṭiq, Miḥakk al-naẓr fi-l-manṭiq*), y no pude encontrar, ni en el orden ni en los textos una correspondencia suficiente. Como no pude especificarlo, pues solo hubiera servido para aburrir al lector, mi afirmación fue pasada por alto por algunos avispados.⁸

⁷ Cf. Ch. Lohr: «Ramon Llull, Liber Alquindi and Liber Telif» (*Est. Lul.*, XII 2-3, 1968, 145-160).

⁸ «El símbolo del árbol en Ramon Llull e Ibn al-Jatib (*Studia lullistica*, op. cit., 19-25), p. 25.

Mais, dès 1965, travaillant non sur le texte catalan mais sur le texte latin, Ch. Lohr a montré⁹ que, sous réserve d'une assez grande indépendance de la part de Llull dans l'ordre des concepts et d'éléments extérieurs qui peuvent venir de Pedro Hispano, la *Logica Algazelis* se rattachait bien à la partie logique des «Maqâsid al-Falâsifa». Tout en reconnaissant que Llull «semble avoir travaillé très vite, non comme un savant investigateur, mais comme quelqu'un qui vise un but très précis»,¹⁰ il montre que notre auteur s'est appuyé sur le texte arabe, et non sur la traduction de Gundisalvi dont il évite des erreurs, et propose d'envisager une élaboration en cinq étapes: 1) un premier travail de compilation en arabe, fait par Llull d'après les *Maqâsid*; 2) une traduction latine de ce premier travail; 3) des emprunts à Pedro Hispano, sans doute faits à Montpellier en 1289-90, changeant la structure de l'oeuvre mais non la conception fondamentale; 4) la forme actuellement connue, correspondant à l'état précédent auquel sont ajoutés des développements théologiques; 5) la traduction versifiée catalane dans laquelle les additions théologiques et philosophiques sont désormais au centre.

Mais quelle est la portée de cette adaptation? Du point de vue de la technique logique, il n'y a pas de différence entre le XIII^e siècle occidental et le monde arabe, dans la mesure où celui-ci adopte la logique aristotélicienne, contre la logique à deux termes du *Kalâm* (théologie apologétique de l'Islam), mais dans son optique propre. Ce qu'il y a de spécifique dans la démarche lullienne, à savoir la recherche de «rationes necessariae», s'explique par tout l'ensemble de la tradition majorquine depuis le XI^e siècle: à cette époque, la confrontation entre deux courants théologiques, le Zâhirisme et l'Ash'arisme, pose la question d'une relation entre les deux niveaux de la Révélation et de la vie humaine; cette

⁹ Raimundus Lullus' *Compendium Logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik* (Inaugural-Dissertation, Freiburg im Breisgau, 1967).

¹⁰ *Ibid.*, 12.

question est rivivifiée au XII^e siècle par la propagande almohade, à l'intérieur de laquelle est utilisée tardivement l'oeuvre de Ghazâlî par certains auteurs. Mais la partie logique des *Maqâsid* a peu de chance d'avoir pu être utilisée dans ce sens.

C'est seulement sur les points particuliers que sont le problème des faux arguments et la conception des Prédicables et des Catégories comme méthode d'élévation pour l'entendement, qu'il faut se référer plus précisément au modèle de Ghazâlî pour comprendre Llull.¹¹

Dans le même domaine, Ch. Lohr a également montré¹² que l'oeuvre tardive de Llull, de l'«Ars inventiva» (1289-90) à l'«Ars generalis ultima» (1308), évoluait en intégrant des éléments (les neuf «sujets», puis les neuf «questions») dont il trouvait l'origine dans l'oeuvre presque contemporaine d'Ibn Sab'în, le «Budd al-^cârif». Sur ce point aussi, les réserves de M. Cruz Hernández ne sont pas justifiées:¹³ les dates qu'il invoque ne sont pas contradictoires avec celles que nous venons d'indiquer. Toutefois il a raison de dire que le *Budd* est une oeuvre «pauvre du point de vue idéologique et pleine de renvois à l'ésotérisme». Là aussi, l'emprunt textuel, pour important qu'il soit dans l'oeuvre de Llull, ne dépasse guère le niveau de l'instrumental et ne s'élève pas à celui des questions fondamentales.

Dès 1899 J. Ribera a attribué une grande importance à la formule du «Blanquerna» invoquant les expressions et les pratiques des soufis.¹⁴ Sur cette invocation, émanant d'un grand arabisant mais non spécialiste du domaine de la pensée, M. Asin Pala-

¹¹ Cf. D. Urvoy: *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Llull* (Paris, 1980, 57-63). Abrév. P.I.

¹² Dans diverses publications et interventions, notamment: «Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullus» (*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, 1984, 1-2, 57-88).

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ «Orígenes de la filosofía de R. Lulio» (*Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, II, 191-216).

cios a greffé une comparaison avec Ibn ^cArabî. ¹⁵ Cette comparaison a été réfutée par nombre de lullistes; quant aux similitudes qui sont indéniables, elles ne sont plus caractéristiques d'Ibn ^cArabî et Llull peut en avoir trouvé les racines dans la tradition majorquine, même non mystique. ¹⁶ En fait la formule du *Blaquerna* répond à d'autres formules en sens inverse, comme l'évocation par certains soufis de symboles chrétiens tels que le calice, le monastère... ¹⁷ Elle n'a donc qu'une portée poétique, et non pas doctrinale.

La question des *Cent noms de Dieu* (1285) est plus complexe. Dans l'ouvrage qui porte ce nom, Llull se réfère à la tradition musulmane qui affirme que par delà les quatre vingt dix neuf noms connus (dont l'énumération peut d'ailleurs varier ici ou là), celui qui découvrirait le centième atteindrait l'essence divine. Il prétend relever le défi et en même temps donner un texte qui soit chantable et puisse ainsi rivaliser avec les psalmodies musulmanes. Cette prétention a choqué bien évidemment les Musulmans et, tout récemment, une jeune universitaire algérienne n'a pas hésité à interpréter ce fait de façon psychanalytique. ¹⁸ Mais les lullistes aussi ne l'ont pas pris au sérieux, étant donné toutes les modifications introduites par Llull dans cette liste des noms divins. Or une étude plus approfondie montre qu'il y a une logique de cette modification et que la partie musulmane reste accessible: vingt-huit termes sont une traduction exacte des termes islamiques, mais cinquante-neuf noms lulliens correspondent à soixante noms musulmans, en tenant compte des synonymies, des variantes

¹⁵ «Mohidin» (*ibid.*, 217-256); *Ibn Masarra y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid, 1917; rééd.: *Obras escogidas*, I, Madrid, 1946, I-216).

¹⁶ Cf. *P.I.*, 63-71.

¹⁷ Cf. D. Urvoy: «Les emprunts mystiques entre Islam et Christianisme et la véritable portée du 'Libre d'Amic'» (*Est. Lul.*, XXIII 1, 1979, 37-44).

¹⁸ F. Benhamamouch: *Ramon Llull y el mundo islámico. Una relación apasionada* (thèse de magister, Université d'Oran, 1987).

dans l'interprétation ou des sens allégoriques communément admis. Par ailleurs, le théologien musulman dont l'oeuvre a été le plus utilisée en Espagne, l'ash^carite Juwaynî (xième siècle), n'étudie dans son «Kitâb al-Irshâd» que quatre-vingt noms, et les termes qu'il délaisse sont, à trois exceptions près, les mêmes que ceux que Llull ignore, à savoir ceux qui concernent les rapports de Dieu à ses créatures (péché, grâce...), pour les remplacer par des termes propres au Christianisme ou à son Art. Bien plus, malgré les transformations apportées, la liste lullienne conserve la même répartition que dans la théologie ash^carite: l'essence de Dieu, Ses actes, Ses attributs éternels.¹⁹

Or l'oeuvre de Llull prend son départ ici, où s'arrête celle du Musulman. Notre Majorquin se place donc sur un *terrain admis*, mais il ne se soucie pas vraiment d'*élaboration des idées transmises*. Il est vrai que la plus grande partie de l'histoire de la Philosophie concerne, traditionnellement, des problèmes d'héritage de notions et de remodelage de celles-ci dans le prolongement ou au contraire en opposition avec les oeuvres précédentes. Mais ce serait considérablement appauvrir le domaine de la pensée que de l'envisager uniquement à l'intérieur de textes écrits. On a répété à satiété que Llull n'était pas un universitaire. A la différence de Ramon Martí, qui connaît de nombreux textes musulmans et les utilise avec précision, Llull — nous l'avons vu — ne se soucie pas d'exactitude scolaire. Même quand il exploite un texte qu'il désigne nomément, il en fait ce qu'il veut. A plus forte raison, dans ce monde de confrontation charnelle qui est le sien, faut-il tenir compte des idées verbalement transmises, des objections liées à des attitudes d'esprit et non à des traités en forme, en un mot des *mentalités*.

¹⁹ Cf. *P.I.*, 298-302.

2. L'ÉCHO CHEZ LLULL DES MOUVEMENTS D'IDÉE DU MONDE ARABE

Il est donc impératif de prolonger l'étude des textes par une *mise en situation*. Llull n'a pas eu à faire tant à des livres qui circulaient qu'à des êtres vivants, des obédiences idéologiques. Si l'on prend cette perspective, on voit alors nettement chez lui la trace des mouvements et des évolutions du monde musulman de son temps. On peut en donner plusieurs exemples.

A) L'examen des *Cent noms de Dieu* nous a montré le *soubassement kalâmique* de l'action intellectuelle de Llull. Si la Majorque qu'il a connue a été très vraisemblablement vidée de son élite intellectuelle, il a pu connaître des sujets assez instruits pour conserver l'état d'esprit du Kalâm, soit parmi les autochtones, soit parmi les commerçants en résidence temporaire.

Sans pouvoir définir d'autres moteurs, et en tout cas certainement pas des textes précis, on ne peut que constater la convergence de deux faits: 1) l'analogie entre la situation religieuse à Majorque au XIII^{ème} siècle (confrontation non seulement entre religions, mais à l'intérieur du Christianisme entre l'Eglise et des mouvements scissionnistes divers) et le contexte des II-III^{èmes} siècles de l'Hérige où le Kalâm s'est formé pour «justifier» rationnellement la Révélation musulmane; 2) la continuité dans les problématiques à Majorque depuis le XI^{ème} siècle, commençant avec la polémique entre littéralisme et théologie de la «via media», et réactivées avec l'Almohadisme.²⁰

Dans cette perspective, deux aspects fondamentaux de l'oeuvre lullienne s'expliquent. La volonté de rechercher des «*rationes necessariae*», sans pour autant que la raison empiète sur la foi, est certes rattachable à l'école de Saint Anselme; mais on comprend mieux le choix de cette démarche qui n'était pas une chose allant de soi, par un personnage situé lui-même hors de

²⁰ Cf. D. Urvoy: «La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes» (*Al-Andalus*, 1972 1, 87-132), et *P.I.*, 41-71, 119-129 et 257-268.

tout contexte scolastique et connaissant assez mal le latin, si on tient compte du fait qu'elle correspondait à l'état d'esprit des interlocuteurs musulmans de Llull. Quan au rôle fondamental chez ce dernier de l'analogie, lui aussi rattachable à tout un courant scolastique, il correspond à la thèse centrale de la pensée ash'arite. Il n'est donc pas nécessaire de parler en termes d'«influences textuelles», mais bien en termes de «situation». Llull est un autodidacte, à l'information brouillonne et intéressée. Il prend ce qui sert ses projets, sans aller outre dans l'approfondissement des notions elles-mêmes. Cela se voit clairement quand, reprenant —consciemment ou non— les analyses de l'école de Juwaynî sur la classification des attributs, il signale juste par un mot, sans s'y arrêter, que

celui qui veut avoir l'art et la manière de l'oraison intellectuelle, qu'il sache s'élever à elle par l'exposition morale, que l'on appelle en arabe *ramz*, c'est à dire exposition morale, allégorie ou analogie...²¹

Comme dans les *Cent noms de Dieu*, ce que les théologiens musulmans ont longuement élaboré, et à quoi ils se sont limités, est repris d'un simple mot ou allusion, pour servir de tremplin vers autre chose, qui est l'Art.

Il ne faut d'ailleurs pas croire que ce terrain commun s'impose naturellement à Llull. La comparaison de ses premières oeuvres, le *Libre de contemplació* et le *Libre del Gentil*, montre qu'il a d'abord été tenté par une position de type «almohade» pour se rapprocher ensuite d'une position de type «ash'arite». Dans le *Libre del Gentil*, il se réfère ouvertement au contexte dans lequel s'est formée sa pensée: «Com ab los infaels hajam participat long de temps e hajam enteses lurs falses opinions e errors..., me vull... encercar novella manera e novelles raons...».²² Il n'y a par ailleurs

²¹ *Libre de contemplació*, § 7 (*Obres essencials*, Barcelone, 1960, II, 1181). Sur l'ensemble du problème de l'analogie, cf. *P.I.*, 277-302.

²² *Obres essencials*, I, 1057.

aucune raison de refuser de croire en l'allusion, faite par la suite, à une première version arabe de ce texte. Or ce livre se situe dans le prolongement de la *première forme* de l'argument anselmien (*esse in intellectu* → *significacio*; *esse in re* → *demonstracio*) qui n'est qu'une radicalisation de l'ancien argument *ex gradibus*. Mais on sait que, après la critique faite par Gaunilon, Saint Anselme a reformulé son argument, tablant non sur la comparaison mais sur l'idée même d'Être Nécessaire. Par cela il se plaçait exactement dans le même sillage que, en Islam, la pensée almohade. Le fondateur de celle-ci, Ibn Tûmart, faisait reposer son analyse sur les seules exigences de la raison, sans référence aux données du monde concret. Par la suite Averroès, dans ses oeuvres philosophico-théologiques propres (*Faṣl*, *Kashf* et *Tahâfut*), adopte une attitude moyenne et revient à la comparaison, se rapprochant ainsi des Ash'arites. L'évolution à l'intérieur du même personnage, Saint Anselme, est ainsi inverse de celle que l'on observe dans l'Islam occidental: Ibn Tûmart se place au niveau de la deuxième pensée anselmienne; Averroès revient vers la théologie de la *via media*, et c'est cette interprétation qui a dû être diffusée à Majorque par son disciple, Ibn Ḥawṭ Allâh, le dernier grand intellectuel des Baléares musulmanes. Llull n'avait plus qu'à la reprendre à son compte.

Mais dans le *Libre de contemplació*, qui passe pour sa première oeuvre, mais dont la longue élaboration a pu coexister avec d'autres esquisses, Llull est beaucoup plus proche de la *seconde forme* de la pensée anselmienne, et du même coup de la démarche d'Ibn Tûmart, telle qu'elle nous est donnée dans sa «Profession de foi». Dans l'avant-dernier paragraphe du *Libre de contemplació* il est dit qu'il a existé également une première version arabe, mais cela peut ne concerner que la dernière partie (livre 5, distinction 40 = près d'1/5 de l'ouvrage), qui prend une orientation toute différente et préfigure l'*Art*. Par contre, dans le paragraphe final du chapitre 352, Llull remarque qu'il «transporta e muda en esta translacio moltes raons qui no son tan altes en l'exemplar arabic».

Malgré cette réserve, on peut constater que tout ce passage, consacré à l'herméneutique, et qui a commencé par la référence au *ramz* indiquée plus haut, suit exactement la démarche d'Ibn Tûmart.²³

Mais ici aussi Llull se sépare du penseur musulman aussitôt après qu'il a trouvé un terrain commun. Là où le théologien de l'Islam s'abandonne à l'interprétation des textes, Llull prétend donner des «raons pus altes e pus acabades»,²⁴ qui semblent bien être l'élaboration méthodologique préfigurant l'*Art*.

Cette hésitation entre deux courants théologiques musulmans, même si elle est rapidement et durablement surmontée, explique aussi la réceptivité de Llull sur d'autres plans. C'est ainsi que l'on voit l'adoption de thèmes issus d'un troisième courant, l'Ismaélisme, ou du moins une tendance philo-ismaélienne, représentée par les «Epîtres des Frères Sincères» (Ikhwân al-Şafâ'). Cette encyclopédie d'origine chiite du xème siècle, s'est néanmoins considérablement répandue en milieu sunnite au moins jusqu'au xivème siècle, à cause de son caractère de vulgarisation. Elle a eu aussi des répercussions, soit directement, soit par l'intermédiaire de mystiques musulmans marginaux comme Ibn Sab'în, soit enfin par le Judaïsme lettré, jusque dans les milieux hétérodoxes chrétiens.²⁵

C'est encore Ch. Lohr qui a attiré l'attention²⁶ sur le fait que cette oeuvre syncrétique théorise, entre autres, la distinction qui se fait progressivement dans le domaine du Kalâm entre ce qui relève de la raison (*ʿaqiyât*) et ce qui relève de la tradition (*samʿiyât*). Elle tend à rejeter la première catégorie du côté de la philosophie, et définit la seconde catégorie comme «sciences positives de la

²³ Pour le détail de l'analyse, voir *P.I.*, 323-336, notamment 332.

²⁴ *Obres essencials*, II, 1185, § 30.

²⁵ Cf. *P.I.*, 110-111, 144-147 et 161.

²⁶ Leçon d'investiture comme magister de la Maioricensis Schola Lullistica: *Estudios lulianos*, XVII 1, 1973, 114-127.

Loi religieuse» (*al-ʿulûm al-sharʿiyya al-wadʿiyya*). Il y a ainsi rupture avec la division aristotélicienne spéculatif-pratique, division maintenue chez les adeptes arabes de la Philosophie grecque (*Falâsifa*). Or on a pu remarquer que Llull est vraisemblablement le premier à user du terme «théologie positive», qu'il rattache à la volonté. Ainsi l'activisme lullien se situe-t-il dans le prolongement de l'apologétique musulmane.

Le second thème issu des Ikhwân est celui des «deux intentions», que Llull entend d'une façon très différente des scolastiques. Sur ce point il se rapproche de la conception des Falâsifa, pour qui la seconde intention est la matière et le sujet de la logique, mais surtout il reprend textuellement la définition des Ikhwân comme respectivement «causalité procédant de Dieu» et «causalité procédant de la déficience des créatures». Cette définition avait déjà été reprise par Ibn Sabʿîn, chez qui Llull a pu la trouver avec les éléments déjà signalés.

Ces deux thèmes sont plus que des instruments conceptuels. Ils orientent la perspective. Ils nous rappellent que Llull ne visait pas tel ou tel auteur, mais cherchait à s'adresser au plus grand nombre possible.

B) Ceci nous conduit à évoquer brièvement le second domaine où se manifeste la volonté d'adaptation de Llull à la pensée musulmane, c'est à dire *la mystique*. S'il ne faut pas attribuer une signification doctrinale au modèle littéraire des *shatahât* (exclamations extatiques des soufis), il reste d'autres aspects de plus grande portée.

L'oeuvre d'Ibn Sabʿîn est à la fois philosophique et mystique. Avec les neuf sujets et les neuf questions, ce ne sont pas seulement des éléments de la première catégorie que Llull lui emprunte, mais bien des mécanismes d'élévation de l'esprit, dont on retrouve la trace en particulier dans la démarche d'*ascensio intellectus*. En outre, dans la *Disputatio Raimundi et Hamar*, apparaissent deux expressions caractéristiques: 1) Llull annonce qu'il veut montrer que les *qualitates* (en arabe *ṣifât*), invoquées par son interlocuteur,

sont de véritables *dignitates* (ar. *ḥaqrât*); c'est à dire qu'il veut infléchir le Kalâm vers le soufisme, chacun des mots étant caractéristique des vocabulaires techniques respectifs. 2) Il emploie le terme même arabe de *wujûd mutlaq* (existence absolue = Être Nécessaire), qui est caractéristique de l'enseignement d'Ibn Sab'în.²⁷

Mais ceci pose un problème difficile. Nous avons vu jusqu'à maintenant Llull chercher à adopter la voie la plus large possible en terre d'Islam. Or si Ibn Sab'în a eu une certaine audience, notamment à Bougie,²⁸ cette audience a vite été marginalisée. Pourquoi Llull qui, en Kalâm, d'abord tenté par l'Almohadisme strict, s'en est éloigné pour adopter la voie théologique commune, choisit-il en mystique une attitude que le public tend à délaisser? Ici on est réduit aux conjectures: peut-être Llull se sentait-il plus en communion avec les *Sab'î inîya* qu'avec l'autre forme de soufisme spéculatif, celui d'Ibn 'Arabî, et plus encore qu'avec le soufisme populaire d'Abû Madyan qui tendait alors à tout submerger. On peut constater en effet que, dans son activité initiale de poète, Llull se rapproche du plus célèbre des disciples d'Ibn Sa'bîn, Shushtarî. Plus encore qu'ailleurs il est impossible de désigner ici des filières textuelles de transmission, et j'ai proposé de tenir compte de facteurs culturels annexes, comme la musique, pour expliquer cette réception d'un «éthos» plutôt que de thèmes précis.²⁹ Mais il paraît difficile de faire l'économie de cette influence si l'on tient compte du fait que Llull, de son propre aveu parti d'une poésie sensuelle, saute d'un seul copu à une poésie mystique, très différente de la pénible adaptation des troubadours tardifs dans leurs hymnes à la Vierge, mais beaucoup

²⁷ Sur tout ceci, cf. *P.I.*, 378-386 et 406-407.

²⁸ Cf. D. Urvoy: «La structuration du monde des ulémas à Bougie au VII^e/XIII^e siècle» (*Studia Islamica*, XLIII, 1976, 87-107) et *P.I.*, 216-239.

²⁹ «Le rôle des facteurs culturels comme lien entre la mentalité islamique et la pensée lulienne: l'exemple de la musique» (*Estudios Lulianos*, XIX 1-3, 1975, 71-80).

plus proche de la fusion de l'expression et de la signification que l'on trouve chez Shushtarî.³⁰

Ce dernier point reste pourtant beaucoup plus conjectural que pour le Kalâm: si l'on ne peut négliger les modifications techniques de l'oeuvre tardive attestées par le vocabulaire même, il est difficile de les rattacher avec certitude à une mentalité préexistant chez l'auteur dès le début de son oeuvre, et on peut toujours invoquer au sujet de sa sensibilité première l'idiosyncrasie d'un écrivain particulièrement doué.

C) Pour en revenir aux éléments tangibles, signalons pour terminer une nouvelle forme de l'influence arabe, non plus comme définition d'un terrain commun, cadre dans lequel peut rentrer à la limite l'usage de concepts logiques et de procédés techniques s'inscrivant dans une longue évolution qui englobe aussi bien le monde musulman que le monde chrétien médiéval, mais comme suggestion de méthodes spécifiques, ponctuellement situées dans le temps.

Llull a très bien compris l'inanité de la discussion sur les textes et la spécificité que les Arabes accordent à leur langue et à ce qui, à leurs yeux, est son incarnation la plus pure, le Coran.³¹ Aussi la doctrine des «*corrélafits*» est-elle une trouvaille intéressante puisqu'elle se place sur le plan rationnel, tout en faisant intervenir des mécanismes particulièrement adaptés à la langue arabe, avec la souplesse très grande de la diversité des formes verbales, où dominent néanmoins le nom d'action (*maşdar*), le participe actif désignant l'agent (*fâ'il*) et le participe passif indiquant le patient (*maf'ûl*).

Certes ce thème existait déjà auparavant. Dans le «De Trinitate», Saint Augustin exploite la triade «amans - quod amatur -

³⁰ Cf. *P.I.*, 72-79.

³¹ Cf. D. Urvoy: «Les Musulmans et l'usage de la langue arabe par les missionnaires chrétiens au Moyen-Âge» (*Traditio*, 1978, 201-213), et *La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires berbères (fin XI^e - début XIII^e siècles)* (Paris-Toulouse, 1989, 154-157).

amor», reconnaissant que c'est une image imparfaite, mais du moins une «image» de la Réalité Suprême. Le *Liber de Causis*, dérivé de Proclus mais attribué par erreur à Aristote et très diffusé dans le monde arabe, affirme pour sa part que l'Intellect est à la fois Intelligent et Intelligé. C'est cette dernière filière qui sera la plus féconde. Al-Fârâbî, au x^{ème} siècle, en tire explicitement la définition de Dieu comme «Intellect Intelligent - Intelligé», triade qui est reprise par des penseurs musulmans orientaux des x-xi^{èmes} siècles et par des auteurs juifs occidentaux des xiii-xiv^{èmes} siècles, ainsi que par Ibn Sab'în et ses disciples. Mais sans doute dès auparavant des penseurs chrétiens arabes avaient exploité cette veine dans les sens religieux, indépendamment de Saint Augustin. On a un témoignage indirect de ce que des Nestoriens avaient, au plus tard au x^{ème} siècle, développé la triade «Science - Savant Su». Le jacobite Yaḥyâ ibn 'Adî fait la synthèse entre ce courant et Fârâbî, dont il est le principal disciple, et le thème se répand dans toutes les Eglises d'Orient jusqu'au xiii^{ème} siècle.³²

Llull n'a certainement pas connu ces auteurs arabes chrétiens, mais a pu avoir des échos du thème en question par les réfutations que, très tôt, les auteurs musulmans en font. Il a pu également en entendre parler dans les milieux juifs qu'il a fréquentés, ou chez les hétérodoxes chrétiens, plus ou moins influencés par Ibn Sab'în et Shushtarî. Peut-être, tout simplement, cette idée lui a-t-elle été suggérée par sa pratique de la langue arabe et du dialogue avec l'Islam, comme d'autres aspects de la confrontation avec celui-ci (démarche irénique, mise en avant des «thèmes différentiels», développement de l'argumentation rationnelle) se trouvent anticipés chez plusieurs auteurs orientaux.³³ La doctrine des corrélats est d'abord chez lui spontanée et tâtonnante, mais dès le

³² Cf. D. Urvoy: «Les Musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?» (I Jornades de Filosofia Catalana: «El debat intercultural als segles XIII i XIV», Gerone, 25-27 av. 1988. Actes à paraître). Abrév.: «Argumentation».

³³ Cf. *ibid.*

Compendium seu commentum Artis demonstrativae, elle est pleinement consciente et explicite, Llull revendiquant pour les Chrétiens «*ipsum modum loquendi arabicum, ut infidelium oppositionibus obsistere noscant*». ³⁴

Quel que soit le motif d'adoption, par Llull, de cette démarche, elle est extrêmement importante puisqu'elle consiste explicitement en une *adhésion à une forme d'esprit*, non en un *emprunt textuel* à tel ou tel auteur. C'est ce qui me paraît justifier la méthode que j'ai suivie dans ce qui précède.

En contrepartie, Llull a dû affronter tout un arsenal de réponses et réfutations, déjà préparées avant lui. Dès le xième siècle, le Nestorien ^cAbdallâh b. al-Ṭayyîb doit surmonter l'objection que les termes ne sont que des désignations, de simples descriptions, et il doit pour cela leur donner consistance par leur caractère de révélation, ce qui revient à se replacer sur le terrain dont on avait cherché à sortir. Au xiiième siècle, la cause paraît perdue en Orient, et Muḥyî-l-Dîn al-Iṣfahânî, par exemple, manifeste sa méfiance envers une thèse qu'il trouve trop purement philosophique. ³⁵

Chez ses interlocuteurs, Llull a dû trouver une attitude comparable à celle de son contemporain Ibn Taymiya. Celui-ci reproche aux Chrétiens de proclamer

qu'on n'arrive à la foi en la Trinité, en l'infusion divine et en l'union hypostatique que du point de vue de la religion: par les textes (...). Puis ils affectent de suivre une méthode rationnelle pour établir ce qu'ils pensent être indiqué dans les livres (...). ³⁶

L'Islam, qui ne connaît pas de mystères, rejette ceux-ci du côté de l'impossible; Ibn Taymiya les distingue nettement de ce

³⁴ *Raymundus Lullus: Opera* (Mayence, 1722, III, 452). Cf. *P.I.*, 388-395.

³⁵ Cf. «Argumentation».

³⁶ *A Muslim Theologian's Response to Christianity (al-Jawâb al-sahîh)* (éd. et trad. Th. F. Michel, Delmar, New York, 1984, 256).

sur quoi porte l'information des Prophètes, et qui est «ce que l'esprit n'est pas capable de concevoir car il ne connaît rien à son sujet». ³⁷

Mais si la voie était ainsi fermée à Llull dans ses prétentions de démonstration des dogmes essentiels (Trinité et Incarnation), celui-ci se rapproche d'Ibn Taymiya sur un autre point. Dans deux contextes différents, les deux penseurs s'opposent également à l'évolution de la logique dans l'une et l'autre culture, qui va vers toujours plus de formalisme, et ils prônent une *logique «matérielle»*. Pour eux, la question centrale du raisonnement et de sa progression réside dans la détermination du moyen terme, lequel exprime la causalité que le Créateur a mise dans le monde (= logique de la première intention). Chacun oeuvrant indépendamment (la *Logica Nova* de Llull est de 1303; la *Réfutation des logiciens* d'Ibn Taymiya de 1309-1310), les développements sont propres aux cultures respectives, surtout pour le Musulman qui ne se soucie pas, comme Llull, de recherches supra-confessionnelles. Mais il n'en est pas moins frappant de voir la convergence des problématiques, indépendamment de *tout* contact. ³⁸

3. LA SYNTHÈSE LULLIENNE

On peut invoquer d'autres points de contact de l'oeuvre lullienne avec le monde arabe, mais ils ne permettent pas de le *situer* par rapport à lui car les orientations respectives sont trop différentes.

On trouve l'indication, dans les *Maqâṣid* de Ghazâlî, de la *Demonstratio per aequiparantiam*, c'est à dire la démonstration qui a pour portée logique l'équivalence au lieu de l'égalité. Pourtant Llull ne la développe pas dans son adaptation de ce texte. En effet, tout en la connaissant, les Arabes s'en sont méfiés, comme

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Voir l'analyse détaillée dans *P.I.*, 365-371.

le montrent les remarques que, avant Ghazâlî, avait faites Avicenne sur cette question. Celui-ci ne veut tenir compte que de la forme du raisonnement,³⁹ ce qui va à l'encontre d'une logique matérielle.

Un autre exemple est donné par la forme graphique de l'Art. Elle a, pour partie du moins, des antécédents arabes. Le traité de magie d'al-Bûnî (m. 1225), *Shams al-ma'ârif al-kubrâ*, contient, entre un grand nombre de figures ésotériques étrangères à notre propos, une figure circulaire de la combinaison des éléments, représentés par les lettres de l'alphabet arabe (trois cercles de neuf lettres, plus une centrale). Outre cela, le texte qui la commente brièvement pose déjà plusieurs problèmes lulliens : rapports de «convenance» et de «contrariété», «mixtion», etc.⁴⁰ Plus profondément encore, cette figure s'inscrit dans une thématique arabe d'adaptation de la théorie aristotélicienne des composés, dont les premiers témoignages apparaissent chez Jâbir (avant 980).⁴¹

Mais si Llull a cru pouvoir utiliser les procédés combinatoires graphiques de l'ésotérisme arabe comme *captatio benevolentiae*, ses interlocuteurs ne pouvaient que sentir la contradiction qu'il y avait, du point de vue des contextes culturels, entre cet ésotérisme «instrumental» et le fond rationnel de la méthode de l'Art. En effet, il n'y a de fécondité de cette combinatoire que parce qu'elle formalise des exigences d'examen exhaustif de tous les possibles en vue de la détermination de l'attribution légitime.⁴² Or si la mentalité magique gagne progressivement presque tous les esprits musulmans au XIII^e siècle, la mécanique intellectuelle de la combinatoire n'a été prise que très rarement au sérieux (l'oriental al-Warrâq au IX^e siècle; à un bien

³⁹ Voir l'analyse détaillée dans *P.I.*, 372-378.

⁴⁰ Cf. D. Urvoy : «Sur les origines des figures de l'Art lullien» (*Raymond Lulle et le Pays d'Oc, Cahiers de Fanjeaux*, 22, 1987, 250-259).

⁴¹ Cf. D. Urvoy : «Sur un aspect de la combinatoire arabe et ses prolongements en Occident» (*Arabica*, à paraître).

⁴² Cf. *P.I.*, 269-277 et 305-316.

moindre degré, au XI^{ème} siècle, Ibn Hazm en Espagne et Ghazâlî en Orient), et est devenue plutôt un défi lancé à l'adversaire, en toute gratuité. Par ailleurs, non seulement Llull relève ce défi de façon tout à fait inattendue pour les Musulmans, mais il intègre à ses figures nombre d'éléments propres à la tradition occidentale.

A plus forte raison les nombreux emprunts de détail concernant la conduite pratique, l'élaboration littéraire, etc., ne jouent-ils un rôle que pour définir la personnalité de Llull même et sa psychologie. Il est d'ailleurs curieux de voir que les Musulmans éprouvent souvent le besoin de se montrer sceptiques sur la portée de ces emprunts,⁴³ alors que ce n'est pas le plus important et qu'ils ne touchent pas, par là, au fond même de la pensée de notre personnage.

Inversement, la lutte de Llull contre l'Averroïsme relève de ce fond, mais tout porte à croire qu'il n'a connu son adversaire qu'à travers la condamnation des thèses d'auteurs parisiens par l'évêque Etienne Tempier. Llull «sent» la spécificité d'Averroès, mais ne se soucie pas de tenir compte de son contexte.⁴⁴

Si l'on s'en tient au point de vue de la pensée, et si l'on veut prononcer un jugement équitable sur la prétention de Llull d'être un interlocuteur valable pour les intellectuels de l'Islam, on voit, en résumé, un auteur beaucoup plus sensible à la complexité des données que ne pourrait le faire penser le caractère sec, mécanique et répétitif de la plus grande partie de ses oeuvres. D'abord ouvert à l'exigence intellectuelle que véhicule le grand mouvement de pensée musulmane le plus récent pour lui, à savoir l'Almohadisme, Llull se rapproche ensuite de la théologie que l'institution du système «madrasa» est en train d'imposer de fait comme théologie officielle. Mais

⁴³ Cf. A. Rached: *Raymond Lulle et l'Islam* (thèse inédite, Université de Paris IV, 1976) et F. Benhamamouch: *op. cit.*

⁴⁴ Cf. D. Urvoy: *Ibn Rushd* (*op. cit.*, ch. IV, § 3).

il ne connaît dans celle-ci qu'une pensée déjà ancienne, du type de celle de Juwaynî, répandue depuis deux siècles, et il n'est pas informé, pour l'essentiel, des développements plus rigoureux et plus féconds apportés plus récemment par Fakhr al-Dîn al-Râzî notamment, et qui ne se diffusent que très parcimonieusement. La pratique de la langue arabe, avec sa flexion interne si caractéristique, l'amène à la technique des corrélatifs qui a eu un certain succès. Mais, là aussi, il n'est pas au courant du reflux assez récent de cette doctrine chez les Chrétiens orientaux et de son cantonnement dans des milieux marginaux musulmans et juifs.

• En contrepartie de ces positions pragmatiques, mais qui véhiculent pour l'auteur le risque d'être dépassé, Llull se montre sensible à des positions certes minoritaires, mais qui témoignent des meilleures aspirations de son temps: la perspective synthétique, voire universaliste, que, malgré d'évidentes faiblesses, Ibn Sab'în incarne le mieux; et la réaction contre les jeux conceptuels purement formels, dont Ibn Taymiya est l'écho le plus célèbre.

A ce titre le Lullisme apparaît au moins partiellement comme une synthèse spécifique de thèmes arabes, tant arabo-musulmans qu'arabo-chrétiens. Il serait bien sûr ridicule de le réduire à cela et sur cette synthèse s'est élevée une pensée qui transcende ses fondements culturels — ce qui est le propre de toute grande pensée, à la fois inséparable de ses racines, et irréductible à elles.

DOMINIQUE URVOY
UNIVERSITÉ DE TOULOUSE